

Kirche und Welt

Zu einer Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

VON ANNA MARIE AAGAARD

Ökumenische Theologie

Was bewirken Studiendokumente von Christen, die trotz ihrer kanonischen Spaltungen zu der Überzeugung gekommen sind, daß ein gemeinsamer Glaube in einer Sprache formuliert werden kann, die nicht ausschließlich von einer bestimmten kirchlichen Tradition geformt worden ist? Die ehrliche Antwort lautet: nicht viel.

Die Lambeth Konferenz von 1920 erließ einen „Aufruf an alle Christen“, in dem vorausgesetzt wird, daß die Einheit, die wir suchen, schon besteht. Die Einheit der Kirche ist kein zusammengemischtes Produkt ökumenischer Theologie. Sie ist Gottes Gabe, eine Wirklichkeit, die im Glauben empfangen wird. Der Aufruf geht des weiteren davon aus, daß die ökumenische Suche nach sichtbarer Einheit nicht mit Uniformität im Gottesdienst, in der Frömmigkeit und im Ethos zu verwechseln ist.

„Sie (die Einheit) ist in Gott, der die Vollendung der Einheit ist, der eine Vater, der eine Herr, der eine Geist, der dem einen Leib Leben schenkt . . . Der eine Leib existiert. Er braucht weder geschaffen noch neu geschaffen zu werden, sondern er muß organisch und sichtbar werden . . .“. „Innerhalb dieser Einheit würden die christlichen Gemeinschaften, die jetzt voneinander getrennt sind, viel von dem beibehalten, wodurch sie sich in ihren Formen des Gottesdienstes und des Dienstes seit langem unterschieden haben. Die Einheit der ganzen Gemeinschaft findet ihre Erfüllung in einer reichen Vielfalt des Lebens und der Frömmigkeit.“¹.

Siebzig Jahre später kehrt der gleiche Gedanke in der jüngsten Studie von Glauben und Kirchenverfassung „Kirche und Welt“ (Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft)* wieder: „Die Glaubenden haben als Leib Christi teil am trinitarischen Leben der Gemeinschaft und Liebe. Dies macht die Kirche zu einer ‚koinonia‘ (Gemeinschaft), die in der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist verwurzelt ist . . . (Die Einheit) wird bereits in der Gemeinschaft erfahren, an der Christen teilhaben . . . In der Einheit, die Gottes Gabe ist, und in ihrem Ringen, diese Einheit (Einssein) sichtbar zu machen, sind die Kirchen in der ökumenischen Bewegung aufgerufen . . ., die große kulturelle Vielfalt in der heutigen Welt

zu achten . . . In ihrer geschichtlichen Wirklichkeit muß die Kirche danach trachten, in der Fülle des einen Glaubens die Vielfalt der örtlichen Kirchen mit ihren Riten und Traditionen (Katholizität) zu umfassen“ (III,5,12 und 50).

In siebzig Jahren Forschung und ökumenischer Bemühungen hat sich das Vokabular geändert, aber im wesentlichen „sind all die richtigen Dinge schon vor (fast) siebzig Jahren gesagt worden“².

Die Mehrheit innerhalb der Minderheit von Christen, d. h. die Mehrheit innerhalb der christlichen Minderheit, die sich der ökumenischen Bewegung verpflichtet weiß, hat aus solchen Wiederholungen eine in ihren Augen unvermeidliche Folgerung gezogen. Sie hält die „Konsensökumene“ oder Lehrübereinstimmungen für eine Sackgasse. Wenn ihnen auch ein nettes Zeremoniell nicht genügt, so mögen sie doch die poetische und narrative Sprache gemeinsamer Gottesdienste lieber und bauen darauf, daß die Mehrdeutigkeit, die der liturgischen Sprache innewohnt, die verschiedenen christlichen Traditionen sacht in die Richtung einer gemeinsamen Diakonie lenkt. Denn es gilt ja, unzweideutigen Forderungen gerecht zu werden, wenn die Erde als eine gemeinsame Heimstatt des Friedens und der Gerechtigkeit überleben soll.

„Kirche und Welt“ ist sich der unterschiedlichen Akzentsetzung innerhalb der ökumenischen Bewegung wohl bewußt, vertritt aber den Standpunkt, „daß die sichtbare Einheit der Kirche Christi und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft beide im Willen des dreieinigen Gottes verwurzelt und deshalb eng miteinander verbunden sind“ (II,26).

Die Studie tritt darum für gemeinsame und konvergierende ekklesiologische Perspektiven ein, die dazu helfen können, eine Ekklesiologie zu entwerfen, in der die Gestaltwerdung der Einheit und der Einsatz für den Dienst an Gottes gebrochener Schöpfung untrennbar miteinander verbunden sind, weil sie in gleicher Weise im Wesen der Kirche verankert sind.

Ein Dokument mehr, so gut auch seine Argumentation sein mag, wird das Interesse der Christen für ökumenische Theologie nicht verstärken. Warum soll man dann eine solche Theologie erarbeiten? Auf diese Frage gibt es eine Antwort: *Gemeinsame ökumenische Erklärungen, die in begrifflicher Sprache gefaßt sind, rechtfertigen den Anspruch, daß ein gemeinsames Bekenntnis zu Christus der bleibende Mittelpunkt der Identität der Kirchen ist trotz ihrer konfessionell unterschiedlichen Interpretationen der ursprünglichen christlichen Sprache*, d. h. der Bibel und der Glaubensbekenntnisse der ungeteilten Kirche.

Mit anderen Worten: Die Erklärungen von Glauben und Kirchenverfassung verweisen auf die Dinge, die es sinnvoll (und nicht offensichtlich sinnlos) machen zu behaupten, daß getrennte Kirchen die Einheit suchen, um

in das verwandelt zu werden, was sie sind, nämlich der eine Leib Christi. Die ökumenische Theologie hat ihren Ort an der Basis der Hierarchie theologischer Äußerungen. Sie dient den Kirchen als Richtschnur für ihre laufende Interpretation der konfessionellen Traditionen. Sie will diese in die Einzelheiten gehenden Traditionen davor bewahren, die Bibel und die alten Bekenntnisse als normative Ausprägung des christlichen Glaubens zu entthronen.

Jesus Christus ist der Mittelpunkt der christlichen Identität, nicht aber die jeweilig bevorzugten theologischen Modelle. Der Mittelpunkt der christlichen Identität ist der Christus, der als der auferstandene Herr von den Ostergemeinden verkündigt wird, die sich dazu bekennen, daß er und seine Beziehung zu Gott ihre eigene Beziehung zu dem gleichen Gott bestimmt. So bewahren Christen ihre Identität, indem sie in der Nachfolge oder Gemeinschaft mit Christus leben – kämpfen, straucheln, scheitern, leiden, hoffen und sterben –, nicht aber, indem sie sich auf die theologischen Traditionen konzentrieren, die im besten Falle auf den Christus deuten können, den die Bibel verkündet und die Glaubensbekenntnisse bekennen. Ökumenische Erklärungen zielen darauf hin, daß die vielen und vielfältigen theologischen Traditionen das bleiben, was sie sind, nämlich geschichtliche, also veränderliche Richtlinien für das Reden von Christus. Sie wollen diese Traditionen von jeglicher Tendenz befreien, selbst zum Mittelpunkt christlicher Identität zu werden.

Kurz gesagt, die Mehrheit hat recht. Ökumenische Erklärungen bringen nicht viel zustande. Sie schaffen nicht die Kirche. Das walte Gott. Nur die Nachfolge vermag dies. Dennoch sind diese Erklärungen notwendig. Sie sind wie Hunde, die die Schafe in Bewegung halten. Sie *plädieren dafür*, nicht theologischen Klischees und versteinerten Traditionen zu verfallen. Sie *treten für das ein*, was wir voraussetzen, wenn wir gemeinsam auf dem Wege sind, gemeinsam beten, gemeinsam Zeugnis ablegen und Dienst tun, nämlich daß es für die Kirchen einen Sinn hat, zu dem bekehrt zu werden, was sie sind, und die bevorzugten Lehrsysteme in ihrer Rolle zu belassen, d. h. dem Gedächtnis des Christus zu dienen, der heute in uns seine österliche Auferstehung feiert.

Sprache, Frauen und Macht

Die Studie „Kirche und Welt“ vertritt die These, daß das Streben nach Einheit der Kirche und das Streben nach gemeinsamem Zeugnis und Dienst komplementäre Ausdrucksformen der Liebe Gottes zur Welt sind (I,8; vgl.

III,5 und 43). Um diese Behauptung zu begründen, beruft sie sich auf das „Reich Gottes“ als die allumfassende ekklesiologische Perspektive. Man kann nicht, so die Warnung der Studie an die Kirchen, eine Ekklesiologie tradieren, die nicht in der Kirche zugleich ein wirksames Zeichen und ein Werkzeug des Reiches Gottes sieht. Klammern wir eines dieser Elemente aus, dann verliert der Anspruch jeden Sinn, daß unser Verständnis von Kirche dazu dient, unsere christliche Identität auf Christus, die „autobasileia“, zu gründen.

Die Tatsache, daß das Dokument sich dieser Grundregel bedient, um kohärente christozentrische Ekklesiologien zu entwickeln, beruht auf der Voraussetzung, *daß das Alte Testament zum christlichen Kanon gehört und daß die Bibel die Heilige Schrift der Kirche ist*. Die Bibel wird zur normans für Leben und Zeugnis durch die immer neue kontextuelle Interpretation dieser Texte durch die christliche Gemeinde. Die „Offenbarung“ wird somit vollendet – und nicht vollendet. Was die christliche Kirche interpretiert, ist der biblische Text und nicht irgendetwas anderes; doch die Ereignisse, die den Glauben begründen, kann man sich nur durch Studium und Konflikt in konkreten Situationen aneignen. Es gibt keine absolute Sicherheit, keine Blaupause für christliche Nachfolge und keine letztgültige begriffliche Lösung der Frage nach der „Gott-Sprache“. „Wer Anspruch auf universale Relevanz und Bedeutung unserer Gründungsgeschichte erhebt, muß immer wieder *zeigen*, daß sie ‚zu Hause‘ ist in all den verschiedenen Bemühungen um Sinngebung der menschlichen Existenz“.³

Mit den patriarchalischen Parametern für die Deutung des menschlichen Lebens ist es in vielen Teilen der Welt vorüber. Strukturen der Über- und Unterordnung nach Geschlechtszugehörigkeit sind nicht mehr grundlegend für die Ordnung der heutigen Gesellschaft und nicht mehr integraler Bestandteil ihres Wertesystems und ihrer Visionen. Das hat zur Folge, daß ein Großteil der ererbten theologischen Sprache nicht mehr *zeigen* kann, daß die Geschichte von Leben, Tod und Auferstehung Christi „zu Hause“ ist in der menschlichen Suche nach Sinn, nach Zugehörigkeit und Rettung. Ein Großteil der ererbten theologischen Sprache ist patriarchalisch und darum nicht in der Lage zu *zeigen*, daß das Gedächtnis und die Gegenwart Jesu, des Christus, die Grenzen darstellen, innerhalb derer menschliche Berufung und Identität ihren Platz haben.

„Kirche und Welt“ weiß darum, daß in vielen Kulturen noch Über- und Unterordnungsverhältnisse herrschen. Eine theologische Sprache, die sich auf solche Strukturen gründet, ist in solchen Kulturen offensichtlich brauchbar. Doch das Dokument nennt das Problem beim Namen: „Wenn

sich ein erheblicher Teil einer christlichen Gemeinschaft von bestimmten Ausdrücken und Formulierungen nicht mehr angesprochen – oder sogar durch sie ausgeschlossen – fühlt, dann ist die Aufmerksamkeit der *ganzen* Gemeinschaft dringend erforderlich“ (VI,7; meine Unterstreichung)⁴.

In Übereinstimmung mit seinem Selbstverständnis als Richtlinie für eine kohärente Ekklesiologie (und nicht als *ein* Rezept für *eine* universale Ekklesiologie) weist das Dokument darum Frauen und Männer an, dafür Sorge zu tragen, „daß ihre eigenen Worte jene christliche Gemeinschaft gestalten, bewahren und weitergeben, die in *Gottes* Wort, Jesus Christus, für alle Menschen, für Männer und Frauen gründet“ (VI,16).

„Kirche und Welt“ trennt jedoch die Frage von Geschlecht und Sprache (VI,4–16 über „inklusive Sprache“) von den Fragen der Autorität und Machtausübung (VI,17–23). Doch das grundlegende Problem, das sich von einem sozialen Gefüge her stellt, in dem die patriarchalischen Über- und Unterordnungsverhältnisse unterhöhlt worden sind, wird wieder einmal umgangen. Das Problem ist nicht einfach „männliche“ Sprache gegenüber „weiblicher“ Sprache. Das Problem ist eine „männliche“ Sprache über Gott, den Glauben und die Gemeinschaft der Jünger, eine Sprache, die Männer und männliche Sprache mit Überordnung verbindet. Die Frage von Macht/Teilhabe liegt der Frage der Sprache zugrunde. Die Studie „Kirche und Welt“ ist im Blick auf diese Verbindung nicht so deutlich, wie sie es sein könnte, und ist auch darum nicht so hilfreich als Richtlinie für eine kohärente ekklesiologische Sprache, wie sie zu sein vorgibt.⁵

Doch es gelingt „Kirche und Welt“, überzeugend darzulegen, daß die Vernachlässigung der Fragen, die mit „Evangelium – Geschlecht – Kultur“ zusammenhängen, nur zu Ekklesiologien führt, die voll ungeprüfter ideologischer Verkürzungen sind. Aber in der heiklen Frage nach der Verbindung zwischen „Macht – kirchlicher Autorität – Teilhabe – Geschlecht – Sprache“ erfüllt die Studie nicht die Erwartungen.

Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit

Die Studie von Glauben und Kirchenverfassung spiegelt nicht nur tiefsitzende kulturelle Unterschiede im Blick auf Fortpflanzung, Familie und Geschlechterrollen wider, sondern zeigt auch konvergierende zeitgenössische Interpretationen der weltweiten sozialen (Un)Ordnung auf.

Auch wenn es hinsichtlich der zu verfolgenden politischen Strategien Meinungsverschiedenheiten zwischen Nationen, ethnischen Gruppen und sozialen Klassen gibt, so ist doch weltweit eine zunehmende Konvergenz

dahingehend zu beobachten, daß der Frieden mit sozialer und austeilender Gerechtigkeit kommt und daß die Wirtschaft unlösbar mit der Ökologie verbunden ist⁶. Es gibt Visionen eines gemeinsamen Wohls und Analysen der Schritte, die dahin führen. Und diese Tatsache hilft, zu einer gemeinsamen christlichen Interpretation der „Gerechtigkeit Gottes“ zu kommen (vgl. IV,21).

Die ökumenische Theologie in „Kirche und Welt“ stützt sich teils auf das menschliche Verlangen nach „Frieden mit Gerechtigkeit“ und teils auf eine erstaunlich breite christliche Übereinstimmung im Blick auf das biblische Verständnis von Gerechtigkeit⁷ und hat als solche die Funktion einer ekklesiologischen Grundregel, die besagt: Jede glaubwürdige zeitgenössische Ekklesiologie muß klar und deutlich ihre Grundvoraussetzungen darlegen im Blick auf die Beziehung zwischen „Gerechtigkeit“ und einer *Communio*, der es in gleicher Weise um die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten geht.

Was Christen über die „Kirche“ sagen, könnte Menschen, die für Gerechtigkeit, Frieden und das Überleben der Erde kämpfen, überzeugen, wenn ihre Nachfolge mit einer *prophetischen* Anprangerung der Ungerechtigkeit verbunden ist und einem *priesterlichen* Engagement für die Heilung eines natürlichen und gesellschaftlichen Gefüges, das durch Ausbeutung zerrissen ist.⁸

Was Christen über die „Kirche“ sagen, könnte Menschen, die sich nach Frieden und Gerechtigkeit sehnen, einleuchten, wenn jede Ekklesiologie die „Kirche“ auch als ein Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes verstehen würde, in dem Friede und Gerechtigkeit herrschen.

Die Exegese des Dokuments mag in ihren Einzelheiten nicht jeden Leser befriedigen, doch die Hauptaussage ist klar: Die Christen beten keinen Gott an, der vom Gottesreich losgelöst ist. Der Gott Jesu Christi kommt mit dem Reich der Gerechtigkeit, d. h. mit der Kraft, die neue, nicht-ausbeuterische Formen der Beziehung erzeugt. Gott ist der Gott des Gottesreiches, und „Gerechtigkeit und Liebe . . . (können) in Gott nicht voneinander getrennt werden“ (VII,7). Zu einer ekklesialen *koinonia* zu gehören, die sich von dem Glauben an *diesen* Gott her definiert, heißt, die Gabe des Reiches Gottes zu empfangen und Mission und Dienst der Kirche auszurichten auf „(Gottes) Reich der Gerechtigkeit, in dem die Unterdrückten befreit werden und Menschen in einer liebenden Beziehung zu Gott und ihren Mitmenschen leben“ (II,23).⁹

„Kirche und Welt“ hat es sich zum Ziel gesetzt, die Verbindung zwischen Einheit der Kirche und Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft zu

erforschen. Was darin über „Gerechtigkeit und Frieden“ gesagt wird, ist somit geprägt von der Suche nach einer kohärenten und relevanten Ekklesiologie. An diesem Ansatz ist nichts falsch (weit davon entfernt), doch die Methode erfordert eine größere Klarheit hinsichtlich der Beziehung zwischen Ekklesiologie und Ethik, als das Dokument aufweist.

Auf seine Deutung des „Reiches Gottes“ gründet das Dokument sein Verständnis von Kirche „als Werkzeug der Gnade Gottes, die einer Welt geschenkt worden ist, die nach Heilung und Erneuerung schreit“. (I,17) Was das ekklesiologisch beinhaltet, wird so ausgedrückt: „Die Kirche (ist) prophetisches Zeichen“ (ibid.). Was das bedeutet, wird in III,25 erläutert: „... der Begriff ‚Zeichen‘ (stellt) die wesenhafte Beziehung zwischen Kirche und Welt heraus ... Wenn dem Wort ‚Zeichen‘ das Adjektiv ‚prophetisch‘ hinzugefügt wird, dann soll damit an die Dimension von Gericht und Heil und an die eschatologische Perspektive erinnert werden, die dem Begriff ‚Mysterium‘ innewohnt und in den biblischen Stellen zu ‚Zeichen‘ häufig mit impliziert ist“.

In dem Zitat werden – meines Erachtens zu Recht – die Grundursachen des Bösen und die Visionen von Rettung mit prophetischen Aussagen und prophetischer Existenz in Zusammenhang gebracht. Propheten dramatisieren; sie versuchen, ein Gefühl der Dringlichkeit einzuflößen. Propheten haben keine Geduld mit wachsenden Veränderungen. Und konkrete politische Pläne im Blick auf Fragen der Gerechtigkeit sind mehr als einen Schritt von Prophetie entfernt. Mag der prophetische Dienst auch noch so sehr von „gegenwärtigen Ereignissen und Fragestellungen“ (vgl. III,32) durchdrungen sein, das genügt nicht. Prophetische Rede muß umgesetzt werden, d.h. sie muß *vermittelt* werden durch ethische Grundsätze und mittlere Axiome, die es möglich machen festzustellen, was gerade jetzt wünschenswert *und* möglich ist. Die Kirchen *bewirken keine Veränderungen*, die zu mehr sozialer und austeilender Gerechtigkeit führen, indem sie in der Wüste rufen. Und wenn wir nicht fälschlicherweise annehmen, daß eine prophetische Vision einer rigorosen Sozialethik und präzisen Handlungsempfehlungen gleichkommt, dann müssen wir ausdrücklich sagen, welche Schritte die Kirchen tun müssen, um von der lautstarken Verkündigung einer *Vision* zu den *ethischen Grundsätzen* und *mittleren Axiomen* zu gelangen, die ihr Engagement in sozialen und politischen Fragen bestimmen müssen.¹⁰ Die Kapitel III und IV enthalten viel prophetische Sprache (sowie einige Formulierungen ethischer Grundsätze und sogar einige Vorschriften für konkretes Handeln), doch wir lernen nicht, *wie* wir von mobilisierender und motivierender Sprache zu ethischen Grundsätzen kommen wie z.B. „Solidarität

mit denen, die eine erfüllte menschliche Existenz in der Kirche und der Welt suchen“ (III,48). Und wir lernen fast nichts über die mittleren Axiome, an die die Kirchen sich halten müßten, wenn sie sich wirklich entscheiden sollten zu handeln. Neben der wiederholten und wohlbegründeten Warnung vor universal gültigen Vorschriften zum Handeln fehlt eine entsprechende brauchbare Anleitung dazu, *wie die Kirchen von ihrem Selbstverständnis als Propheten der Gerechtigkeit zu Richtlinien (und in seltenen Fällen Vorschriften) für ihr Handeln gelangen.*

Es genügt nicht zu fragen: „Wovon wird ihre Reaktion (auf Fragen der Gerechtigkeit) am stärksten beeinflußt (zum Beispiel von der Bibel, der kirchlichen Lehre, der Tradition, kulturell bestimmten Auffassungen usw.)?“ (IV, Schluß), wenn das Dokument recht hat in seiner Annahme, daß Ekklesiologie zu ungeprüfter Ideologie wird, sollte sie es unterlassen, sich zu der Verknüpfung zwischen ekklesialer koinonia und den gegenwärtigen Schreien nach Gerechtigkeit zu äußern.

Bevor die Kirchen nicht gelernt haben, von biblischen Visionen zu begründeten Handlungsweisen zu gelangen, die vom Glauben und von der Vernunft genährt sind, wird alles noch so farbige Reden von „einer prophetischen Kirche“ der Substanz ermangeln. Erst wenn die Kirchen beginnen, Vision und Analyse miteinander zu verbinden, und wenn sie anfangen, sich bestimmte ethische Grundsätze (in seltenen Fällen eine bestimmte Verhaltensweise) zu eigen zu machen, wird die Verbindung zwischen „Einheit“ und „Dienst“ konkrete Wirklichkeit werden.

Die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Kirchen im Blick auf sozial-ethische Fragen und auf praktische Schritte zur Lösung komplexer Probleme machen deutlich, daß es sehr wenig Übereinstimmung gibt hinsichtlich eines systematischen Rahmens für theologische Ethik. Uniformität in der theologischen Ethik ist weder wünschenswert noch möglich; doch „sich leichtherzig zufrieden zu geben mit Unterschieden in der theologischen Ethik, ohne ihnen einige gemeinsame normative Überzeugungen gegenüberzustellen, die Ausdruck und Nahrung des gemeinsamen Glaubens sind, ist eine Belastung für das Leben der christlichen Gemeinschaft“¹¹.

Eine Belastung, in der Tat, aber auch ein Zeichen der Spaltungen. Es gibt keine Übereinstimmung, was die *vermittelnden Kategorien* und die *Modalitäten* grundlegender Glaubenssätze betrifft, das heißt, daß wir noch nicht wissen, wie wir die Verbindung zwischen der „Einheit der Kirche“ und dem „Dienst an der menschlichen Gemeinschaft“ konkret verwirklichen sollen.

Ich halte Kapitel III, 5 für die zentrale Lehraussage: „Die Glaubenden haben als Leib Christi teil am trinitarischen Leben der Gemeinschaft und Liebe. Dies macht die Kirche zu einer ‚koinonia‘ (Gemeinschaft), die in der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist verwurzelt ist und von ihr erhalten wird. Sie ist somit ein *Geheimnis und ein Zeichen*, das auf das Wirken des dreieinigen Gottes zur Erlösung und Erneuerung der ganzen Menschheit hinweist und diesem Wirken dient“ (meine Unterstreichung).

„Geheimnis“ und „Zeichen“ . . . Entspricht das dem Zweiten Vatikanum: „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Lumen gentium 1)? Das Zweite Vatikanum geht von der Sakramentstheologie her an die Ekklesiologie heran. Das Ergebnis ist ein Verständnis der Kirche als „wirksames Zeichen“ – eine *Verkörperung* unserer Gemeinschaft mit Gott und untereinander, ein *Werkzeug*, durch das Gott diese Gemeinschaft bewirkt, und ein *Vorgeschmack* der Fülle, die vollendet wird, wenn Gott alles in allem sein wird.

Mehrere Abschnitte in Kapitel III von „Kirche und Welt“ lassen eine solche Interpretation zu, z. B. „Das Mysterium der Gegenwart Gottes in der Kirche ist bereits ein an die Welt gerichtetes Zeichen. Und die Kirche als Zeichen ist eine Einladung an die Welt, sich vom göttlichen Mysterium durchdringen zu lassen“ (III,23).

„Zeichen“ bedeutet somit „etwas, was über sich selbst hinausweist und gleichzeitig an dem teilhat, auf das es hinweist“ (III,26). Wenn diese Auslegung richtig ist, folgt daraus, daß auch „Kirche und Welt“ von der Sakramentstheologie her an die Ekklesiologie herangeht, obgleich das Vokabular sich um einiges von den römisch-katholischen Formulierungen unterscheidet. Mit anderen Worten: Das theologische Modell, das es der Arbeitsgruppe von Glauben und Kirchenverfassung erlaubt, „Einheit“ und „Dienst“ miteinander zu verbinden, ist der Sakramentstheologie entlehnt. Die Kirche ist ein „wirksames Zeichen“ des Reiches des dreieinigen Gottes, so wie die Eucharistie „ein wirksames Zeichen“ der personalen, rettenden Gegenwart des gekreuzigten und auferstandenen Christus ist.

So weit, so gut – und ein entscheidender Durchbruch in der ökumenischen Theologie. Wenn und in dem Maße, in dem die Kirchen sich das als eine ekklesiologische Grundregel aneignen, von der sie sich bei der Entwicklung ihrer eigenen Ekklesiologien leiten lassen, wird eine vieldiskutierte Frage sich von alleine auflösen, nämlich die Frage: Existiert die Kirche zur

Verherrlichung – zum Lob und Preis – Gottes, oder existiert sie um der Welt willen? Die ernsthaftesten Versionen sowohl einer „gottesdienstlichen“ als auch einer „diakonischen“ Betrachtungsweise der koinonia werden beides, „Gottesdienst und Dienst“, betonen; doch eine Betrachtungsweise, die in der Diakonie ihren Schwerpunkt hat, wird im „Dienst“ an der menschlichen Gemeinschaft das Ziel und im „Gottesdienst“ das Werkzeug sehen. Eine Betrachtungsweise hingegen, deren Schwerpunkt der Gottesdienst ist, wird beteuern, daß der „Dienst“ aus dem „Gottesdienst“ erwächst, der „Gottesdienst“ aber kein Werkzeug des „Dienstes“ ist. „Post hoc“, aber keinesfalls „ergo propter hoc“¹².

Ich sehe in „Kirche und Welt“ einen ersten Versuch, eine ekklesiologische Grundregel im Blick auf das Verhältnis von „Gottesdienst“ und „Dienst“ aufzustellen. An den Argumenten zur Unterstützung dieser Regel muß noch weiter gearbeitet werden, doch die Hauptbestandteile sind vorhanden. Die Regel warnt die Kirchen zu Recht davor, eine absolute Priorität zwischen Gottesdienst und Dienst herzustellen. Sie warnt die Kirchen vor zu säuberlichen theoretischen Lösungen in ihren Annäherungen an eine göttlich-menschliche Wirklichkeit, der wir in Zeit und Geschichte nur in Gestalt „eines wirksamen Zeichens“ der Gegenwart des Gottes begegnen, der der Gott des Reiches der Gerechtigkeit und des Friedens ist.

Aus dem Englischen übersetzt von Helga Voigt

ANMERKUNGEN

- ¹ Encyclical letter und Resolution 9, IV, in: The Lambeth Conferences (1867–1930). The Reports of the 1920 and 1930 Conferences, with selected resolutions from the Conferences of 1867, 1878, 1897 und 1908, SPCK London 1948, S. 25 und 39.
- ² Henry Chadwick, Einleitung, in: Jonathan Draper (Hg.), *Communion and Episcopacy*, Ripon College, Cuddesdon 1988, S. 1.
- ³ Rowan Williams, *Trinity and Revelation*, in: *Modern Theology* 2:3 1986, S. 206.
- ⁴ Vgl. E. Schillebeeckx: „Es ist eine soziologische Tatsache, daß geltende Verordnungen in einer bestimmten – auch kirchlichen – Gesellschaft unbestritten bleiben, solange sie innerlich überzeugen: solange also ihr (christlicher) ‚Logos‘ oder ihre ‚Vernünftigkeit‘ von niemandem bezweifelt wird“, in: *Das kirchliche Amt*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1981, S. 125.
- ⁵ Über- und Unterordnungsverhältnisse werden in V,38 und VI,20–21 erwähnt. V,36 verweist auf Gegenseitigkeit und Gemeinschaft als Grundbeziehungen der Geschlechter. Es geschieht aber ohne Referenz zu der Frage der Machtausübung, vgl. VI,17: „Zum Leben in der Gemeinschaft ... gehört unausweichlich die Ausübung von Macht“.
- ⁶ Vgl. *Unsere Gemeinsame Zukunft*, Der Brundtland-Bericht, Weltkommission für Umwelt und Entwicklung, V. Hauff (Hg.), Eggenkamp 1987.

- ⁷ Vgl. IV,7–12. Die Abschnitte enthalten kaum mehr als Stichwörter. Doch jeder, der mit den jüngsten Studien über „biblische Gerechtigkeit“ und den alt- und neutestamentlichen Texten, auf die sie sich gründen, vertraut ist, wird die Umrisse einer interdenominationellen „Tradition“ erkennen.
- ⁸ Vgl. Erzbischof Aram Keshishian, Bericht des Vorsitzenden, Zentralaussschußsitzung des ÖRK, Sept. 1991, in: Texte der Folge 1, epd-Dok. Nr. 44/1991.
- ⁹ Ähnliche Erklärungen finden sich in den meisten neueren ökumenischen Studien. Dazu gehören z. B. die Straßburger Studie „Communio/Koinonia“ (Institut für ökumenische Forschung, Straßburg 1990); „Die Kirche: lokal und universal“ (Sechster Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des ÖRK und der römisch-katholischen Kirche, Genf/Rom 1990); der Zweite Bericht der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission „Kirche als Gemeinschaft“ (in: Herder Korrespondenz 45. Jg. Juli 1991), S. 317ff; vgl. Schlußbericht der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission, Vorwort (in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn/Frankfurt am Main 1983); vgl. auch die Erklärung von Canberra „Die Einheit der Kirche als Koinonia: Gabe und Berufung“ (Im Zeichen des Heiligen Geistes. Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des ÖRK, Lembeck, Frankfurt am Main 1991), S. 173ff und „Die orthodoxen Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen“ (Interorthodoxe Konsultation östlich-orthodoxer und orientalisch-orthodoxer Mitgliedskirchen des ÖRK, Chambésy, Schweiz, Sept. 1991).
- ¹⁰ Vgl. James M. Gustafson, An Analysis of Church and Society Social Ethical Writings, in Ecumenical Review 40, 1988, S. 267–278.
- ¹¹ James. M. Gustafson, Protestant and Roman Catholic Ethics, University of Chicago Press 1988, S. 154–155,
- ¹² Vgl. G. Lindbeck, The Structure of the Communio, Vortrag auf einer Konsultation des LWB in Venedig, Sept. 1991.
- * Die Studie ist deutsch im Verlag Otto Lembeck, Frankfurt/M., 1991 erschienen. Der Titel des englischen Originals ist „Church and World“. (F/O-Paper 151, WCC, Geneva 1990).

Christlich-jüdischer Dialog: Diagnose und Prognose

VON HANS UCKO

How odd of God to choose the Jews
But odder still of those
who chose a Jewish God
But spurn the Jews.

(Ronald Knox)

Wie sonderbar hat Gott gehandelt,
als er die Juden erwählte.
Noch sonderbarer aber handeln jene,
die sich einen jüdischen Gott erwählt haben,
aber die Juden verachten.

In dieser kleinen Reflexion, in Format und überraschendem Inhalt fast wie ein japanisches Haikugedicht, sind viele Wahrheiten verborgen über die Kirche und das jüdische Volk.

Die christliche Kirche und die christliche Theologie scheinen auf ewig mit dem jüdischen Volk und dem Judentum verbunden zu sein. Juden und